

El 'Buen vivir' y su complemento el 'Buen morir'

Sumilla: Exploro aquí el problema del 'buen vivir' partiendo de la reflexión de J. C. Mariátegui sobre el sentimiento panteísta, J. Esterman y la unidad cósmica del indígena-originario, el problema de la historicidad de la sensibilidad en las migraciones del campo a la ciudad en la sociedad peruana actual, la necesidad de reformular el problema ontológico de la estructura afectiva, interpretación monopolizada por versiones teístas, para finalizar formulando el aspecto ontológico general de la situación que emana de una perspectiva diferenciada de lo humano desde esta perspectiva. La afirmación en el mundo real que debilita, anula o disuelve el temor del ser humano respecto a lo que viene después de la vida física.

Palabras claves: Sensibilidad / Perú / Mariátegui / Esterman / Buen vivir / Buen morir

The 'good life' and its complement the 'good death'

Abstract: I explore here the problem of the 'good life' based on the reflection of J. C. Mariátegui on the pantheistic feeling, J. Esterman and cosmic unity of Indian-native, the question of the historicity of sensitivity in migration from rural to current city in Peruvian society, the need to reformulate the ontological problem of affective structure, interpretation monopolized by theistic versions, to finish formulating the general ontological aspect of the situation emanating from a distinct perspective on what humanity from this perspective. The assertion in the real world weakens, cancels or dissolves fear of humans about what comes after physical life.

Keywords: Sensitivity / Peru / Mariátegui / Esterman / Good life / Good death

El ‘Buen vivir’ y su complemento el ‘Buen morir’

J. Octavio Obando Moran
Universidade Federal da Integração Latino-Americana
jomoranobando@yahoo.es

El ‘buen vivir’ es el asentamiento pleno del ser humano en el mundo real que debilita, anula o disuelve su temor del otro lado de la vida. Nos coloca en un plano real y pleno de nuestra responsabilidad social, humana, no humana y natural

1. J. C Mariátegui La Chira: 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana y el problema del panteísmo.

José Carlos Mariátegui La Chira (JCMLCh o JCM) aborda el sentimiento panteísta o la ‘naturaleza como intermediaria de los sentimientos’ [MONTROYA: 1987: 33] como una interacción de contenido íntimo, sagrado, amoroso con todo lo existente, i.e, es su fuente de espiritualidad, y es lo espiritual [CHOQUE: 2] (a lo largo del texto cuando hagamos alusión a ‘sentimiento panteísta’ se implicaran las otras, y ‘espiritual’ implicará estos dos sentidos). Y esclareciendo la idea afirma polemizando con Antero Peralta:

Antero Peralta surge en un artículo publicado en el No. 15 de Amauta contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra “panteísmo” peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta. [MARIATEGUI: 165: nota 3].

Peralta recusa en JCMLCh que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía y compararlo con los sistemas de occidente. Deja claramente estipulado que él habla del *sentimiento panteísta* de filosofía panteísta.

Estima esta visión que absolutamente todo se concibe en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud panteísta, donde la naturaleza resulta la intermediaria de los sentimientos. Nosotros después extenderemos el concepto a la ‘naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva’

No se trata sólo del cosmos se trata de todo lo materialmente existente. Incluso lo espiritual se concibe en este horizonte. i.e, así la muerte como parte de esa totalidad es un desplazamiento de lo físico a lo no físico.

Para ampliar su reflexión el autor de *7 Ensayos* dice lo siguiente: López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y estima JCMLCh ---asumiendo a L. A-- que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y la toma como es [MARIATEGUI: 337].

Pero a veces JCMLCh extiende el concepto de sentimiento panteísta: “El chino, como el indio, es materialista y escéptico [...], la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica” [MARIATEGUI: 338].

Une este panteísmo al horizonte materialista, y el escepticismo. Y en ambos casos lo será frente a toda metafísica en el sentido abstractista [MARIATEGUI: 2007: 143], prekantiano, de la filosofía occidental. Entiende el indígena-originario su relación ontológica con la naturaleza como coexistencia y complemento. Poco después afirma Mariátegui:

La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. [MARIATEGUI: 338].

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir, lo existente material y espiritualmente, es, reitero, un contenido religioso, íntimo, sagrado, amoroso. Su manifestación práctica solamente puede ser un código que lo exprese moralmente.

En síntesis, parece que el correlato que modula toda la estructura afectiva ---cuyo transfondo es la ontología relacional o interaccional---, y se disuelve en la relación con todo lo existente, es este sentimiento panteísta, como quedó antes definido y que nosotros caracterizaremos como naturaleza intermediada por los sentimientos y de tipo práctico. En el punto siguiente veremos más detenidamente la filosofía andina.

2. Josef Estermann y el transfondo de la ontología relacional andina en la formulación indigenista de la *Filosofía andina*

La *Filosofía andina* [ESTERMANN: 1998] ha sido trabajada con detenimiento por J. Esterman, y la asumiremos como un testimonio de un investigador indigenista de la filosofía indígena. Las siguientes secciones a seguir son de su libro.

1. La sección ontológica.

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes e interaccionando en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional en sus diversos niveles aunque no tiene naturaleza necesaria; 2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada; 3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral; 4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria.

Cosmología: 1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones; 2. Pachasofía significa filosóficamente el “universo ordenado en categorías espacio-temporales; 3. La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias. El otro eje es los masculino y femenino que se da arriba y abajo; 4. El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicos, existen correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso; 5. Desde un punto de vista general existirían las chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia); 6. Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha con Kay pacha; 7. Los horizontales tiende una

relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino; 8. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar; 9. La cosmología defiende la ciclicidad epocal; 10. La ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de kay pacha; 11. Estos principios y su observación son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. No hay “re-presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico.

2. La sección antropológica.

El cosmos: 1. Existe toda una topografía relacionada con pachasofía y el acceso a ella es ritual y celebrativo: La correspondencia cósmica entre hanak pacha y kay pacha (realidad actual o regional) se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente, 2. El ser humano es parte integral e integrada del cosmos, 3. El ser humano ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y razón.

El sujeto: 1. El hombre no es sujeto en sentido estricto, el centro de la actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo. El punto de vigilancia y observación es ante todo la relacionalidad; 2. Es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones, un ente sin relación es una nada; 3. Es co-colaborador cósmico o pachasófico, con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, se trata entonces de una “identidad funcional” en un sentido relacional, y no una identidad monádica absoluta; 4. El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) es la “función” que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio.

3. La sección ética.

1. El ser relacional es a la vez deber-ser, es normativo, y no sólo constataivo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse; 2. No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos; 3. Actúa para que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales; 4. La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma el juzgamiento a la persona será diferente; 5. La

eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales.

Moral social y moral individual: 6. Toda moral es esencialmente social porque él es en sí mismo relacional; 7. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano; 8. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que se oriente a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho.

En síntesis, lo que está detrás de esto que se llama 'sentimiento panteísta' está compuesto por este conjunto de estructuras que lo moldean y que nosotros hemos ampliado a comprenderlo dentro lo que llamo 'estructura afectiva', i.e, *la naturaleza como intermediadora de la estructura afectiva*. Lo que conduce a una serie de reformulaciones filosóficas que indicaré después.

3. El problema de la historicidad de la sensibilidad en las migraciones del campo a la ciudad en la sociedad peruana actual.

1. Indicaremos que la ontología andina no es algo dado abstractamente, por el contrario tiene temporalidad, es decir, esta ontología andina se tiene que observar en el proceso de la migración con el gobierno de Manuel Odría entre 1948-1956, y con Juan Velasco Alvarado entre 1968-1975 [COLLIER: 61, cuadro 3]. Existió igualmente la de 1981-1993 [INEI: p73; p113, c17; p115, c27] que nos parece merece más investigación.

Así una de las tesis centrales relacionadas con el 'es' de la filosofía andina establece que lo óntico es lo relacional-interaccional, mientras que lo ontológico es lo relacional de lo relacional igualmente interaccional. Por tanto, lo ontológico se disuelve en lo óntico y adquiere caracteres específicos.

Pero pone en evidencia el problema de la interacción una implicación bastante cargada, i.e, una tipología de contradicciones que emanan de la diversidad relacional e interaccional y que la dialéctica de lo dual no parecería ser suficientemente abarcadora.

Pero todo el carácter espiritual que pudo haber animado a esta ontología andina en su versión original ha dejado de tener peso específico como tal, es decir, ha sufrido lo que todos los procesos religiosos al tornarse históricos e historicidad, se ha concretizado en nuevas relaciones perdiendo su fundamento original [WEBER: 127], en suma, decimos nosotros, ha transfigurado su espiritualidad.

Coincidiendo con Rodrigo Montoya mencionaremos que nunca se dió un sincretismo entre la religión indígena-originaria y la hispánica [MONTROYA: 2008: 367], la teoría del sincretismo es trabajada por la línea eclesial jesuita de Kubler-Marzal. Se dio más bien un adecuamiento del cristianismo a la totalidad indígena-originaria antes que lo inverso [Conversación con Manuel Larrú].

2. Las oleadas migratorias (Odría de 1948-1956 y Velasco de 1968-1975) del campo a la ciudad y de ambas a la capital que se expresan en dos o tres generaciones --buen número de la población de Lima es de origen migrante y serrano [OSSIO: 116; GOLTE: 108]— vivieron una existencia de clandestinidad, vergüenza y rechazo.

Mas este proceso migratorio vivió un evento muy fundamental en la historia contemporánea del Perú, consistió en la salida de la clandestinidad cultural, social y legal propiciada por la Junta Militar de 1968-1980, y específicamente en el gobierno de Juan Velasco Alvarado [1968-75], que Matos evalúa de esta manera:

La ideología participacionista de los años velasquistas y las masivas campañas de concientización, generaron una movilización que fue tolerada, sólo en la medida en que aceptó el control de la cúpula. La concientización no alcanzó a promover una nueva estructura pero introdujo patrones para una nueva orientación de conducta [MATOS: 1986: 90]

Pero hay otro ángulo que considerar, el proceso de la migración de 1968-1975 implica los diversos modos que asume el ‘sentimiento panteísta’ o la ‘naturaleza como intermediaria de los sentimientos’ o la ‘naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva’ por parte de los migrantes en las zonas urbanas.

Nosotros percibimos las siguientes tendencias urbanas: (a) disolverse en los sistemas eclesiales no-católicos, (b) disolverse en formas comunitarias y políticas diversificadas, (c) ignorar y renegar de esta herencia para occidentalizarse en sentido amplio. La tendencia dominante sería (c) y le sigue (a)

Y refuerza en diversos sentidos lo que llamaremos los ateísmos prácticos de tipo positivo (b) y de tipo negativo (c). Es más, me atrevería a decir que el ateísmo práctico crece a partir de la salida de la clandestinidad social y ciudadana de este mundo andino. Así parecería darse la transfiguración del sentimiento panteísta en formas de ateísmo práctico.

Esta transfiguración invitaría a pensar que es una reedición del problema suscitado durante la fase de conquista y colonización hispánica para cristianizar al indígena originario, cristianización que obligó a rebajar el lado metafísico del catolicismo para tornarse apenas una guía moral [MARIATEGUI: 2007: 145].

Pero la migración referida ha hecho mucho más, ha socavado el dominio de la subjetividad y ontología colonial-liberal heredadas y tal socavamiento –el socavamiento teórico habría comenzado ya con el filósofo A. Salazar Bondy, filósofo del velasquismo--- conlleva la aparición de nuevos problemas y vetas de reflexión.

Llamaré subjetividad a la estructura de sentidos configurada a partir y desde determinado modo de comprensión y comprensión del ser [incluida la existencia].

Contiene un sistema temático universal o concreto-pensada que, al extrapolarse adquiere dinamicidad propia, histórica y contradictoria expresada en y por los diversos modos, contenidos en y desde las tradiciones encarnadas en relaciones sociales y humanas, i.e, en una red de temáticas específicas.

Una red de temáticas específicas que puede ser universal, general, particular y/o singular, que pueden cambiar su condición de principal y secundaria dependiendo del avance del pensamiento teórico, filosófico, o sobre el ser obedeciendo a procesos de transculturización y/o inculturación.

En tanto subjetividad temática específica filosófica resulta el reconocimiento, esto es como autoentendimiento y autocomprensión, del despliegue teórico unitario y totalizador en su temporalidad e historicidad de las diversas autoconciencias y autocomprensiones manifestadas epocalmente.

La historicidad de la subjetividad es lo antes descrito y nuestro problemas es cómo la subjetividad colonial se subsume en la subjetividad liberal, cómo se establece la camada de sentidos aparentemente unitaria y sin embargo desigual y contradictoria.

3. El debilitamiento de la vieja subjetividad y ontología colonial-liberal ha puesto bajo sospecha absolutamente todo, menciono entre otros temas el lugar y concepción de los modelos de concebir, administrar y desenvolver una geopolítica del conocimiento, modelos seguidos por el estrato intelectual como del filosófico universitario y no universitario [la filosofía explícita e implícita desarrollada por los movimientos sociales y sistema de partidos]. Y cuál sería la naturaleza de esta concepción de subjetividad como problema filosófico específico.

La ampliación del radio de acción de este problema ha puesto bajo sospecha de igual manera toda la trama cómo se ha entendido nuestra ‘estructura afectiva’ modelada según el canon teísta cristiano-católico colonial.

Una nueva veta de reflexión –bastante limitada por ahora y se sigue de lo anterior— procede de las investigaciones filosóficas de la cultura andino-amazónica, donde parecería que los elementos panteístas también están presentes. Se hace necesario un estudio filosófico más sistemático de esta veta.

Sería curioso investigar si el maoísmo armado de la década del 80-90 del siglo XX peruano implicó un proceso donde sea posible identificar -- donde tuvo amplia influencia-- se haya pasado de un sentimiento panteísta a uno materialista, o, si por el contrario se ha reforzado el sentimiento panteísta, o, si se ha generado algún tipo de variación.

Esta filosofía andina, en síntesis, no se mantiene en estado puro, forma parte de una cultura que se practica con intensidad en cierta dispersión geográfica, y el bloque de personas que la han llevado a otros contextos, es el caso de las migraciones del campo a la ciudad y de la ciudad a Lima, y viceversa. La migración ha generado, desde el 68-75, un tremendo impulso que llega hasta hoy [2014] por medio de la creación o reforzamiento de tendencias de diverso tipo, sentido y profundidad.

4. La necesidad de reformular el problema ontológico de la Stimmung o estructura afectiva.

El ser humano concreto parece moverse más por los imperativos cotidianos y lo estructural afectivo, Stimmung [HEIDEGGER: 375-399], que connota algo más completo que el elemental “estado de ánimo” más bien coyuntural o situacional.

Stimmung remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural, e implica la relación que se tiene con los *ideales morales* que enriquecen motivacionalmente el amplio abanico de las valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano.

1. Esto significa que la Stimmung o estructura afectiva se configura centralmente desde la tradición en primer término, y está encapsulada en modos de interpretación ontológica.

Y la tradición no es solo incorporación de un sentido de relación con una tradición, es también ideas, ideales, valores, sentimientos y emociones que están en el individuo y coagulan en la conducta de estos como individuos y como estamentos, corporaciones,

categorías, clases, incorporadas a estos individuos por diversos mecanismos a lo largo de la historia de su biografía personal.

En nuestra investigación sobre la ontología o filosofía de la estructura afectiva o, si se quiere, los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la estructura afectiva desde la colonización hispánica, esta *Stimmung* reproduce histórica y masivamente también el problema de colectivos que tuvieron una actitud desarticulada cuando se produjo la gran desestructuración de la sociedad indígena-originaria traída por los hispánicos en la conquista.

Esta desarticulación se expresó como una actitud reactiva pero incorporando la conciencia-autoconciencia como condición negativa, defectiva introyectada por el conquistador-colonizador hispánico. Funcionando esa autoconciencia como una ‘afirmación’ en los indígenas-originarios en tanto en los migrantes tipo [c] funciona como una ‘negación’

Si esto es visible racionalmente, no es tan visible el modo, en la esfera de la estructura afectiva, cómo el indígena-originario desarrolló una estrategia de autodefensa contrapuesta a la agresión cultural externa. Y donde, aparentemente, el sentimiento panteísta, su espíritu y espiritualidad, habrían resultado un soporte central.

Esa desarticulación se mantiene en la tradición y en los individuos que, al no producirse el salto histórico clasista de la condición de individuo a sujeto en la conciencia y autoconciencia histórica de clase en nuestra nación, es decir, del paso de la condición mental objetiva y subjetiva feudal y semifeudal a una condición mental liberal-burguesa, lleva a que se exprese en nuestro siglo XX y XXI en las conductas sociales de estamentos, corporaciones, clases, como individualismo históricamente retrasado, es decir, colonial en relación desigual y contradictoria con lo liberal.

En síntesis, nuestra *Stimmung* lleva esta marca, aún preliberal, lo que hace que nuestro modo de evaluar, valorar y actuar en el mundo esté condicionada por esta episteme premoderna.

2. Se trata, precisamente, de romper con esa vieja episteme con la cual interpretamos, valoramos y determinamos nuestra conducta cuando se trata de la estructura afectiva, cuando se trata de la ontología de la estructura afectiva.

La superación no puede ser sólo racional o reducida a lo racional, esa racionalidad abarca también la estructura afectiva. La idea de una estructura afectiva que se *desenvuelve libre y espontáneamente* es una idea romántica y errada.

Desde esta perspectiva, en consecuencia, el 'buen vivir' deberá hacer el ajuste de cuentas con esa versión ontológica retrasada o colonial para entrar a una perspectiva más moderna de esa *Stimmung*, y es estolo que nos interesa, tal *Stimmung* tendrá que retener el modo de ver la relación cosmos-naturaleza-ser humano de la filosofía andina, de relación positiva entre ellos.

Para decirlo de otra manera, la reformulación ontológica de la *Stimmung* para ser eficaz sólo podrá serlo retomando el sentimiento panteísta o la naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva, dentro del cual la reivindicación del lado natural del cuerpo según tradición indígena-originario recoloca toda la historia de la filosofía en el Perú sobre fundamentos naturalistas y materialistas.

5. El aspecto ontológico relacionado con el 'bien vivir'

La nueva condición histórica lleva a reformular el problema del 'buen vivir', esto significa enfrentar el problema de si la subjetividad andina se situará en el horizonte de la subjetividad preoccidental de manera tal a colocar este referente penetrando y reemplazando la subjetividad occidental compitiendo con él, o, si tendremos que enfrentar el hecho de asumir esta subjetividad de un modo más flexible, i.e, asumirlo repensando la subjetividad del 'buen vivir' en interrelación, o desenvolvimiento desigual y contradictorio con la subjetividad occidental. Partamos de un gran déficit de la filosofía latino-americana.

El déficit central de la filosofía latino-americana respecto a la internacional fue y es la ausencia de reflexión sobre la autoconciencia ignorando, primero, la novedad de la autoconciencia intemporal que adviene con R. Descartes, y después la novedad de la temporalización del pensar y el pensamiento para abordar el ser, junto a esto, distinguiendo entendimiento (o pensamiento o razón pragmática o razón instrumental) y razón, las dos últimas herencias claras de I. Kant. Frente a esto, cómo ubicamos la subjetividad del buen vivir?

La pregunta es esta: asumir la subjetividad indígena implica ignorar este aspecto propio de la filosofía occidental? El *contraargumento indígena-originario* diría esto: preguntar tal cosa significa estar situado en la vieja subjetividad, la occidental.

La *contra respuesta* sería: Es posible. Más el 'bien vivir' implica ignorar este aspecto de la subjetividad occidental quedándonos en subordinados de lo colonial-liberal con sus déficits teóricos a pesar de estar viviendo en lo contemporáneo?.

Si este es el caso, entonces estamos asumiendo la subjetividad indígena-originaria --que implica el 'buen vivir'-- como competidora de la subjetividad occidental. Veamos al respecto tres posiciones.

El ecuatoriano Fernando Sarango reflexiona en un conjunto sintetizado lo siguiente respecto al problema:

- Racionalidad relacional – vivencial;
- Relacionalidad como ser: complementaria, recíproca;
- correspondiente y proporcional;
- Hologramática: fuerte relación parte-todo;
- Simetría espiral: los tejidos que se entretajan a si mismos;
- Todo esta vivo: cosmos, planetas, seres, “pacha mama”;
- Chacana: puente cósmico;
- Runa: ser humano, ser cósmico: SER-ESTAR-HACER;
- “Escucha - siente la tierra, el paisaje”;
- Visión festiva - ritual – transceptual;
- La realidad es “soñada”, “vivenciada”, “festiva”;
- Sujeto y objeto son indisolubles: son co-constructores;
- de realidad, de objetividad;
- Conocer - aprender significa: realizarlo celebrativamente;
- simbólicamente, en un espacio tiempo circular, en el poder del ahora;
- Visión multidimensional, reversible, en una
- dinámica tensional, polisémica, polivalente, polisimbólica,
- en un diálogo intercultural permanente [SARANGO: 27]

El boliviano Fernando Huanacuni reflexiona de esta manera:

cosmovisión es una forma de ver, una forma de sentir, de percibir, de expresar, de proyectar el mundo y la vida; y al comprender el mundo nosotros generamos relaciones, relaciones sociales y relaciones de vida. Las relaciones sociales son en las diferentes áreas: económicas, jurídicas, sociales, educativas y relaciones de vida con todas las formas de existencia. A través de todo este pensamiento, esta concepción, se estructura una sociedad, un estado [HUANACUNI: 3] Y lo que nosotros planteamos, los pueblos indígenas originarios, el paradigma de los pueblos ancestrales: el paradigma comunitario” [HUANACUNI: 4] Paradigma Comunitario: - Circular cíclico; - Equilibrio – Armonía; - Multidimensional; - Respeto la diversidad; - Complementariedad; Todo está integrado; - Enfoque comunitario; - Paridad; - VIDA [HUANACUNI:6] Para nosotros comunidad, para los pueblos indígenas originarios, comunidad es todo, desde la montaña, desde el Padre Sol, desde las hormigas, los árboles, los animales, las plantas, las piedras y el ser humano, todo es parte de la comunidad. Incluso los ancestros forman parte de la comunidad [HUANACUNI: 8] Complementariedad significa una conciencia de que todo está conectado. Si uno falla, todos fallamos. Si hay una depredación de una especie, eso repercute en el todo. Por eso el Ayni es una conciencia

de que todo está conectado, todo es interdependiente, todo está interrelacionado. Por lo tanto al saber que todo está conectado, cualquier daño al otro es un daño a uno mismo. Por lo tanto emerge el respeto a la vida y a todo. Porque todo vive y todo es importante[HUANACUNI: 9]

El peruano Rodrigo Montoya postula doce principios como los constitutivos de la matriz cultural andina:

A) la búsqueda de una relación de armonía y gratitud con la naturaleza; B) reciprocidad o lógica del dar-recibir; C) el concepto de ayllu entendido como conjunto de parientes, se le recrea también con la palabra comunidad; D) una organización dual del espacio y de las instituciones sociales en función de la verticalidad ecológica de los Andes; E) la diversidad biológica tratando de sembrar todos los productos para evitar las plagas, sembrar en todos los pisos ecológicos ‘para que no falte nada’ es el eje de la diversidad biológica; F) la ética del trabajo, la verdad y la honradez como ideales de las virtudes mayores de las personas; G) competitividad entre las dos partes del ayllu como recurso productivo y social, como afirmación del prestigio individual y social; H) la estrecha asociación entre el trabajo y la fiesta en las dos formas básicas, el ayni (ayuda limitada) y la minka (extendida) en el ayllu; I) ‘unidad de lo colectivo e individual, a partir del primado de lo individual-familiar sobre lo colectivo’, no existe conflicto entre lo individual y lo colectivo; J) en la esfera religiosa coexistencia de lo estatal (el Sol, Apus, Wamanis, Acachilas, Hirkas) y lo local (la madre tierra) todos estrechamente relacionados; K) carácter sagrado de la autoridad política en el período inca; L) Se enseñan con el ejemplo, observando y haciendo, la palabra es complemento[MONTOYA: 2010: 484-485]

En síntesis, se afirma en los tres casos que el ‘Buen vivir’ como conjunto de presupuestos no es incompatible con otras posibilidades que emanan de la filosofía internacional, parecería sin embargo necesario situar de la mejor manera ambas subjetividades tal que no antagonicen y se sirvan mutuamente y, cada cual viviendo su propia condición sin negar la otra, parecería una vía plausible.

6. El horizonte ontológico del sentido de la vida, el horizonte general ontológico de la vida, y el lugar del ‘buen vivir’ y el ‘buen morir’

Distingamos ambas cosas, usemos horizonte como equivalente a perspectiva y ontológico como lo dado en la vida del individuo en relación e interacción con los

diversos niveles de lo real, por consiguiente, el sentido de la vida no es único sino variado, y es variación en permanente interacción y, por consiguiente, contradicción. Y un apropiado equilibrio de los varios sentidos contradictorios dotaría de una relación e interacción armónica con lo real. *Pero quién dota de esa unidad?*

El horizonte general ontológico de la vida significa otorgar la unidad de los varios sentidos, dota así de un *sentido general, que sería específico y unitario de relación e interacción con el ser.*

Es un estado de plenitud física, moral y de autoconciencia de haber actuado de manera correspondiente, armónica, interrelacionada, interaccional, correcta, con respecto al sentido de la naturaleza y la comunidad.

Concepto de comunidad que no se reduce a lo racional, es, centralmente, de sensibilidad frente a la naturaleza y dentro de ella del ser humano, estado de plenitud cuya comprensión --en la época contemporánea-- es monopolizada por la religión y los sistemas clericales bajo el supuesto de comercio especial con la divinidad. Se trata del "bienestar interior, sentirte bien contigo mismo y con los demás. Es espiritual" [CHOQUE: 2]

Es, en síntesis, el bienestar multilateral de la fuerza interna propia expresada como autoconciencia y valoración plena de la vida vivida al final de los días físicos, cuya fuente es la espiritualidad de la naturaleza mediada por los sentimientos, el medio es la permanente relación, interrelación e interacción y, la finalidad, la obtención de la plenitud en esta vida.

Consideración final.

Procurando sintetizar las síntesis particulares de cada subtítulo diré lo siguiente. La ontología relacional o interaccional está detrás del 'sentimiento panteísta' o 'naturaleza intermediaria de los sentimientos' o 'naturaleza intermediaria de la estructura afectiva [Stimmug]', compuesta por un conjunto de estructuras que no se mantienen en estado puro sino interaccionando con lo real. Donde lo interaccional sugiere puntos de contradicción y una *tipología de contradicciones de diverso plano, envergadura, profundidad, etc, una totalidad de contradicciones.*

Lo central empero radica en el cuestionamiento de la subjetividad, la ontología y la totalidad de viejas respuestas a un sistema temático dentro de lo colonial-liberal. En una esfera más determinada se cuestiona la Stimmung colonial-liberal. La reformulación

ontológica de la *Stimmung* se expresa como bienestar interno y propio del ‘bien vivir’, i.e, plena de vida vivida, tal nos dotará de mejor lugar para enfrentar el cambio de lugar físico de lo visible a lo físico no visible.

En una esfera más propia de la filosofía habría que reflexionar cuidadosamente sobre la ontología relacional-interaccional indígena-originaria, estimamos que, efectivamente, es superior a la colonial-liberal, pero su dialéctica dual complementaria tendría que ampliarse en el sentido de totalidad de contradicciones [tipología de contradicciones] emanadas de las relaciones e interacciones.

Respecto al ser humano en la relación de (1ro) sí mismo con el mundo y, (2do) de sí mismo con los otros, en efecto, el principio del comunidad expresa una relación totalizadora y de percepción cargada de sensibilidad mediada por la naturaleza, es, efectivamente, más humana respecto a lo humano y no-humano.

Es nuestra estimación que la subjetividad indígena-originaria tendrá que enfrentar el problema de la subjetividad como un específico problema teórico, y tendrá que distinguir entendimiento de razón a pesar de no ser éste el núcleo central de la subjetividad indígena-originaria, y sin embargo es el déficit visible de la filosofía latino-americana, estimo necesario que la subjetividad indígena-originaria asuma críticamente este déficit, o al menos la contemple como problema.

Bibliografía.

- AQUINO, Tomás de (1980): *Suma teológica*, Brasil, Coed: E. S. de Teología de São Lourenço de Brindes-U de Caxias do Sul-Livraria Sulina Editora-UFRGS, 12v. [esp-lat]
- BARTRA, SJ, Enrique (Ed): *Tercer Concilio Limense [1582-1583]*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.
- CHOQUE, María Eugenia: *El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad*, Entrevista de Katu Arconada a María Eugenia Choque, realizada en Bolivia para la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas; en *Rebelión*, 29/03/2010, sitio web: <http://www.rebelion.org/noticias/2010/3/103073.pdf>
- COLLIER, David: *Barriadas y elites: De Odría a Velasco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- COTLER, Julio: *Peru: Classes, Estado e Nação*. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão-Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2006.
- COTLER, Julio – GROMPONE, Romeo: *Ascenso y caída de un régimen autoritario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, , 2000.

- COTLER, Julio: *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
- COTLER, Julio: *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo, BOHORQUEZ, Carmen: *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y 'Latino' (1300-2000)*. México, Historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI Editores- Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América latina y el Caribe, 2009.
- DIEZ CANSECO, Javier: *Exorcizando Izquierda Unida*, En: Alberto Adriánzen Editor: *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*, Sweden, IDEA, 2012, pp. 97-200
- ESTERMANN, Josef: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ecuador: Ed. Abya.Yala, 1998.
- GOLTE, Jurgén: *Cultura, racionalidad y migración andina*, Instituto de estudios peruanos, Lima, 2001.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, F C E, 1993, 2v.
- GUTIERREZ, Gustavo: *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971.
- HEGEL, Jorge Guillermo Federico: *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar (Trad: Augusta y Rodolfo Mondolfo), 1993.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser e tempo*, Campinas-SP, Editora da Unicamp – Petrópolis RJ, Editora Vozes, 2012.
- HUANACUNI, Fernando: *Vivir bien / Buen vivir: Filosofía, política, estrategias y experiencias regionales*; Bolivia, Ministerio de Educación, 2010.
- HUSSERL, E: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E, 1962.
- INEI: Perú: *Migraciones internas 1993-2007*, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, marzo 2009.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, España, Alfaguara, 1993 (trad: Pedro Ribas)
- MARIÁTEGUI, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1976, vol 2.
- MARIÁTEGUI, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007; sitio web: http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=64&tt_products=69.

- MARZAL, Manuel: Un siglo de investigación de la religión en el Perú, En: *Anthropológica*, No. 14, Lima, Pontificia Universidad Católica, Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones, México, 1995.
- MARZAL, Manuel: *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUC, 1983.
- MATOS, José: Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú, Lima, 1990; sitio web: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000881/088100sb.pdf>
- MATOS, José: *Desborde popular. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- MONTOYA, Rodrigo: *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.
- MONTOYA, Rodrigo (Coordinador): *Voces de la tierra: Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*, Lima, UNMSM, 2008.
- MONTOYA, Rodrigo: *La cultura quechua hoy*, Lima, Hueso Húmero Ediciones, 1987.
- ONFRAY, Michel: *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Barcelona Editorial Anagrama, 2006.
- OSSIO, Juan: *Los indios del Perú*, Madrid, Mapfre, 1992
- PALLAVICINI, S: *Histoire du concile de Trente* (3 v), France, Montrouge, 1844
- QUIJANO, Aníbal: Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Argentina, CLACSO, julio 2000, pp 122-151
- SALAZAR BONDY, Augusto: *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*, Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- SARANGO, Fernando: "AMAWTAY WASI" Casa de la Sabiduría, Universidad Intercultural de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Quito, CONAIE, 2002: sitio web: http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/AMAWTAY_WASI_uinpi.pdf.
- SUESS, Paulo [coord]: *A conquista espiritual da América Espanhola*, Petrópolis, Vozes, 1972.
- VILLEGAS, Juan: *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica: 1564-1600*, Uruguay, Instituto Teológico del Uruguay, 1976.
- WEBER, Max: *A gênese do capitalismo moderno*, São Paulo, Atica, 2006.

